MÓDULO 1

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

1. Hacerse amigo de la sabiduría

El mundo contemporáneo enfrenta a los seres humanos a una multiplicidad de situaciones y problemas de gran complejidad. Estas cuestiones no se presentan solamente en los ámbitos académicos, teóricos o científicos, sino también en la vida cotidiana, en la práctica concreta de un oficio o una profesión y en las decisiones técnicas y pragmáticas[1]. La historia enseña que la filosofía es una actividad ligada a lo complejo, que requiere del deseo, de la amistad, del compañerismo, de la pasión y, de aquello que se podría llamar, el "gusto por lo complejo". Puede parecer extraño que se hable de *gustos* en el ámbito del saber, ya que se suele suponer que los gustos, los deseos o las pasiones, pertenecen a la esfera de la sensibilidad mientras que el saber sería propio del ámbito de la razón. Sin embargo, el significado del término *saber* está emparentado etimológicamente con el de *sabor*. Por ejemplo, que "la comida *sabe* bien" quiere decir que tiene buen sabor, que es agradable al gusto. De alguna manera, la filosofía está vinculada con el gusto y la sensibilidad, porque supone cierta pasión, amor y amistad (*filo*).

De lo anterior se sigue, que la filosofía no es una actividad neutra, "objetiva", desinteresada o descomprometida, sino que, por el contrario, la práctica de la filosofía requiere del compromiso y de la pasión. Sin embargo, no hay que suponer que aquellas pasiones requeridas como condición, se encuentren ya *desarrolladas* de manera "natural" en todos los que hacen un curso de introducción a la filosofía, aunque sí se supone en ellos cierta *curiosidad*, cierta *inquietud* ante la realidad vivida, cierto *descontento* o *insatisfacción* con el saber anteriormente adquirido. Se supone, también, cierta *confianza* en que el diálogo con los grandes pensadores de la tradición filosófica vaya fortaleciendo los lazos de "amistad con la sabiduría" (dicho en griego: *filosofía*) buscados, tal vez oscuramente o tal vez infructuosamente, en los aprendizajes anteriores. Se supone finalmente cierto *espíritu de aventura*, cierta *ansia de lucha y de polémica*[2], cierta *valentía* para enfrentar los riesgos de la travesía, cierta *soberbia* para encarar a los "campeones" del pensamiento, cierta *humildad* acorde con nuestra ignorancia. Las fuerzas de las pasiones requeridas para la tarea que se emprende están presentes, al menos virtualmente, en cada uno de los lectores de estas unidades y podrán ser despertadas, inflamadas y educadas cuando resulten necesarias. En cualquier caso, es menester estar atentos, evaluar las fuerzas, cuidarlas.

El verbo "pensar" deriva de "pesar" y "sopesar", que significan "ponderar el peso de algo", "examinar algo". La etimología permite advertir que los pensamientos *pesan*, que ejercen una fuerza, que gravitan. Es como si con los pensamientos ocurriese lo mismo que con los cuerpos: varían sus masas y varían sus pesos, lo que determina que se requieran distintas fuerzas para poder ser levantados o sostenidos. Es prudente, en consecuencia, ponderar las propias fuerzas a la hora de enfrentar, sostener o levantar un pensamiento. No se trata, simplemente, de no poder *entender* un pensamiento o de no poder aprehenderlo completamente, porque hay pensamientos que pueden, literalmente, *aplastarnos*. Es menester, entonces, *cuidar* las propias fuerzas.

---

[1] *Pragma* significaba para los antiguos griegos los asuntos y negocios de todos los días. *Tecne* hacía referencia al saber hacer cosas o saber conducirse en la vida, lo que incluía el saber propio de los oficios.

[2] El término griego *pólemos*, del que deriva la palabra castellana "polémica", significa "discordia", "lucha", "guerra", "pelea".

2. Elevación y conversión

El título de este capítulo puede llamar a engaño, puesto que se entiende por *introducción* la acción de entrar a un lugar o ámbito y, lógicamente, sólo podemos entrar si estamos *afuera*. Así, "introducción a la filosofía" significaría entrar, desde afuera, desde lo que no es filosofía, al ámbito interior de la filosofía. El engaño consiste en que esto no es posible: no se puede *ingresar* a la filosofía sino filosóficamente, haciendo filosofía, filosofando. Paradójicamente, se ingresa *desde dentro*. Pero si lo que se hace al ingresar es *lo mismo* que se hace una vez ingresados, no se trata de dos actividades *diferentes* y la distinción afuera/adentro no resulta ya adecuada. Martin Heidegger advierte que una "introducción a la filosofía" no es un tránsito de afuera hacia adentro, porque la filosofía es una *actividad* que pertenece a la *esencia del hombre* y, en consecuencia, en tanto somos hombres, en tanto existimos humanamente, de alguna manera, filosofamos. Pero, aunque el filosofar es propio de la esencia humana, sin embargo no siempre está "activado", no siempre está "despierto" y, en tal caso, el objeto de una "introducción a la filosofía" no es transitar desde exterior hacia el interior sino *poner en actividad* la propia esencia, *despertar* al pensar (Cf. Heidegger, 1999, pp. 17-21).

Algunos autores prefieren hablar de *iniciación* en la filosofía, pero el término suscita los mismos equívocos y el engaño subsecuente. En consecuencia, esta *introducción* no será entendida como un tránsito de afuera hacia adentro, sino como una *elevación* desde lo más simple hacia lo más complejo. Esto es lo que se da a entender cuando se habla de "elementos" de filosofía: elemento es la parte más simple de algo. Este significado es el que está contenido en la repetida frase de Sherlock Holmes: "*Elemental*, mi querido Watson". Si se trata de aprender los "elementos de la filosofía" hay que comenzar por lo más simple.

En cualquier caso, el movimiento de elevación de lo simple a lo complejo requerirá de un proceso paralelo de *conversión*. "Con-vertirse" significa "volcarse junto con...", "vertirse conjuntamente". Es menester transformarse a sí mismos para poder "volcarse junto con otros" en este proceso. Heráclito decía que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río. Esto es así, no solamente porque el río en el que nos sumergimos y del que emergemos ya no es el mismo, sino también porque nosotros, al salir del río, ya no somos los mismos que cuando entramos. Pero el concepto de "conversión" no hace referencia a cualquier transformación individual o exterior, sino a un cambio radical en la forma de vida personal o comunitaria. Los filósofos y teólogos cristianos estudiaron las condiciones psicológicas, sociales, ontológicas y salvíficas de los procesos de conversión. La iniciación en la filosofía, si se trata verdaderamente de filosofía, conlleva necesariamente un proceso de conversión, de un cambio radical del modo de vivir.

3. Historicidad e incertidumbre ante la totalidad

Si bien iniciarse en la filosofía es un proceso de elevación de lo simple a lo complejo, este proceso *no se inició* con nuestra *iniciación* sino que hemos sido precedidos por una tradición de dos mil setecientos años. Nos iniciamos en algo que, en cierto sentido, *ya está iniciado* desde hace mucho tiempo y ha sido desarrollado en la tradición europea-occidental nacida con los antiguos griegos. Abordamos un navío que ya ha navegado por mares conocidos y desconocidos. Sin embargo, se advertirá enseguida que la filosofía es una actividad, una *praxis* que, como toda acción, existe mientras se la hace, mientras se actúa o actualiza. Se podría decir, en cierto sentido, que la filosofía necesita de nosotros, requiere de nuestra *praxis* para seguir existiendo. Pero, paradójicamente, no podemos actuar, actualizar o activar la filosofía sin tener en cuenta el proceso histórico en el que se inventó, se desarrolló y se recreó. Desde esta perspectiva, como ha mostrado Hegel, la filosofía se identifica con su historia. Ya sea que nos consideremos continuadores de esta historia, ya sea que la impugnemos en parte o globalmente (como Nietzsche o Heidegger), la actividad filosófica está inserta en la tradición o en las tradiciones, que nos remiten a su historia. Que la filosofía es *histórica* significa aquí que *el pensamiento*

siempre está situado en una época singular, en un mundo concreto. No se trata entonces de una colección de dichos y sentencias de distintos filósofos a lo largo de la historia ni se trata de pensamientos que sean verdaderos independientemente del momento histórico en que se los enuncie o piense. No solamente hay que considerar las condiciones históricas de las filosofías sino que es necesario partir de cierta conciencia histórica de nuestra propia época y del mundo que nos ha tocado.

Los seres humanos vivimos hoy, a comienzos del siglo XXI, en un mundo estallado, roto, fragmentado, dislocado. Vivimos en un mundo que ya no puede constituirse como tal, en tanto el significado del concepto "mundo" implica una "totalización de sentido", una única realidad en la que las cosas, los hombres y Dios o los dioses se relacionan, vinculan y articulan entre sí formando las partes o los momentos de una totalidad que los engloba, los comprende, les confiere identidad y sentido. Vivimos en una época paradójica, ya que al mismo tiempo que se produce una tendencia a la "globalización", a la planetarización de un modo de vida propiciado por el mercado y por la ciencia y la técnica modernas, sentimos, percibimos y experimentamos (lo que podríamos llamar) una *incertidumbre ante la totalidad*. Los hombres de hoy sabemos que los saberes de las ciencias y los instrumentos de las técnicas han permitido a la civilización occidental desarrollar un poder incomparable con el de cualquier época anterior, que permite dominar, controlar y utilizar las energías naturales para que sirvan a los fines humanos. El vapor, el petróleo, la electricidad, la energía atómica se someten a las necesidades de los hombres y se doblegan a sus imposiciones. *Sabemos cómo operar* y las máquinas que hemos inventado lo hacen eficientemente. Inclusive, estamos en condiciones de suplir el esfuerzo del trabajo humano por "sistemas expertos" y robots más eficientes, más productivos, más económicos, incluso más limpios y obedientes. Sin embargo, la contracara de estos éxitos, que nos ponen en una situación histórica absolutamente novedosa e inédita, es la *incertidumbre ante la totalidad*: cuanto más riguroso es nuestro control sobre cada uno de estos procesos, más inestable y descontrolado se vuelve el conjunto; cuanto mayor es el dominio sobre la energía atómica, mayores son los riesgos de la extinción nuclear y de la contaminación radioactiva; cuanto más productivos y eficientes son los procesos de trabajo, mayor es la desocupación estructural; cuantos más datos se tienen sobre las lejanías del espacio exterior o del espacio subatómico, más incertidumbre se genera sobre las cercanías: sobre las desigualdades sociales crecientes, sobre las injusticias cotidianas, sobre los exterminios masivos de la historia reciente. Pareciera que la civilización occidental ha generado y desatado un *poder* inédito que ha desbordado completamente nuestra capacidad de control y cuyos efectos son inversamente proporcionales a los esfuerzos que se realizan para controlarlo. Cuanto mayor es el intento de control, mayor es la imprevisibilidad y la incertidumbre que se generan.

Planteado de otra manera: cuanto más racionales son nuestros medios e instrumentos, más irracionales son los fines o el sentido de las acciones transformadoras. Pareciera que los medios, los instrumentos, las máquinas, los métodos, funcionaran de acuerdo a una racionalidad u orden, que ha llegado a ser completamente autónomo de los fines u objetivos. La "racionalidad" instrumental consiste en calcular los medios para alcanzar determinados fines con el menor gasto y el mayor rédito posibles. Es una lógica que permite ordenar las cosas, los objetos útiles, lo manipulable. En el ámbito económico, entendido como aquel donde se administran los recursos, esta lógica es completamente lícita, pero cuando se pretende extenderla a toda realidad, incluyendo el ámbito de lo humano y lo social, resulta inadecuada porque ordena a las personas y a los sujetos sociales *como si fuesen cosas*. El resultado de esta extensión de la racionalidad instrumental hacia todos los ámbitos de la realidad es la pérdida del sentido y la cosificación de lo humano.

Desde la perspectiva de la "racionalidad" instrumental sólo se considera objetivo y racional aquello que tiene una utilidad, *lo que sirve para* algo. Así, la ciencia y la técnica conocen y producen objetos útiles, como por ejemplo, el conocimiento de la energía atómica, que permite la construcción de aparatos que ayudan al tratamiento de enfermedades, usinas y bombas atómicas. Son racionales porque cumplen perfectamente la función para la que han

sido creados. Si se los usa para el bien o para el mal, depende de los fines éticos o políticos, que por ser tales, no son considerados racionales ni objetivos sino meramente "subjetivos". Si el único orden que se acepta es el de la racionalidad instrumental, entonces, todo fin u objetivo no instrumental se convierte en *irracional*. Por eso, Horkheimer y Marcuse han denunciado insistentemente este *sistema* que desconfía de la racionalidad de los fines al mismo tiempo que se imposibilita el pensamiento y la comprensión de la totalidad.

Desde esta perspectiva, se podrían distinguir en la época moderna dos procesos: uno objetivo y otro subjetivo. El proceso objetivo es la fragmentación *de hecho*: a mayor control, mayor incertidumbre. El proceso subjetivo es la renuncia a pensar y comprender la totalidad y el sentido de esa totalidad. No se trata, quizás, de una renuncia *consciente* o *querida*. Tal vez se trate de un cierto *olvido*. ¿Habremos olvidado cómo pensar la *totalidad*? ¿Habremos perdido las capacidades y habilidades para comprender el *sentido* de nuestro mundo? ¿No seremos ya capaces de vivir en un *mundo*?

4. El gusto por lo complejo

En este curso, trataremos de apropiarnos de los logros de la filosofía en su historia, desarrollando ese *gusto por lo complejo* del que hablábamos algunos párrafos antes. Es un gusto por los problemas, por las preguntas más que por las soluciones o las respuestas. Sin embargo, no se parece al placer de algunos pescadores o cazadores que abandonan sus presas a la descomposición una vez que las han atrapado. No se trata solamente ni principalmente del placer ante la destrucción y la crítica. Tampoco es un afán de complicaciones, de vueltas y más vueltas, de divagues que nunca llegan a término. El gusto por lo complejo es el disfrute de la realidad en su riqueza, en su densidad, en la variedad de sus poblaciones, en las tonalidades de sus universos.

El gusto por lo complejo está asociado a cierta "tozudez" o persistencia en las preguntas. En la vida cotidiana generalmente nos damos por satisfechos con la primera respuesta razonable a una pregunta o a un problema, si ella nos permite salir del paso y seguir atendiendo a nuestras necesidades, deseos o intereses. En filosofía, por el contrario, deberemos aprender a no darnos por satisfechos con la primera respuesta, desconfiando o sospechando no sólo de la respuesta sino, ante todo y más fundamentalmente, *de la pregunta*. Quizá la pregunta esté mal planteada; quizá no hemos desarrollado aún las mediaciones que permiten contestarla; quizá no comprendimos cabalmente *lo preguntado* en la pregunta... Será necesario, entonces, *insistir* en las preguntas, sin retroceder ante las contradicciones o los absurdos. El retroceso ante la contradicción forma parte de lo que antes llamamos "el proceso subjetivo" por el cual se ha renunciado a pensar y comprender la totalidad y el sentido de esa totalidad. La contradicción parece un límite infranqueable para el pensamiento racional, pero lo es solamente para aquella forma de pensamiento que identifica a la razón con un instrumento, para aquella inteligencia de los medios.

En nuestra época, por primera vez el planeta se ha unificado, por primera vez, la tierra entera compone una trama única de relaciones; por primera vez en la historia, la civilización humana se ha globalizado y, paradójicamente, en este mismo momento histórico, hemos renunciado a la posibilidad de pensar esa totalidad y comprender su sentido o fundamento. Se podría decir que lo que nosotros mismos hicimos y hacemos, sobrepasa y desborda nuestra conciencia y nuestro saber. Friedrich Nietzsche advertía, hacia fines del siglo XIX, que los hombres habían producido un acontecimiento para el cual no estaban preparados. Preguntaba: "La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros?" Y esto que Nietzsche anunciaba como un problema de los siglos venideros, en los cuales podría desarrollarse la fortaleza para asumirlo, es la cuestión casi cotidiana que enfrentamos en nuestros días. No *sabemos* aquello que nosotros mismos *hacemos*. Nuestra *praxis* nos ha desbordado. Esta afirmación, que es probablemente falsa en lo particular y específico, es *verdadera* en lo global y general. Mientras que la realidad se ha globalizado, el saber se ha especializado.

Sobre esta base podría decirse que, desde el "descubrimiento" de América a partir del cual la realidad se ha globalizado, los problemas que cada pueblo singular tiene que resolver son *los mismos* para todos. Dicho en otros términos: los problemas son generales, universales. Por ejemplo, los antiguos griegos resolvieron el problema de la participación del pueblo en los asuntos comunes creando la institución de la *polis*, la ciudadanía, la geometría, la filosofía, la política, etc. Este era un problema específicamente griego, aun cuando la solución griega sea, al mismo tiempo, una solución histórico-universal, es decir, un modelo que responde virtualmente a cualquier pueblo en un proceso de evolución *semejante* y que puede ser *apropiado* por cualquier pueblo en esas condiciones. En cambio, los problemas que tienen los pueblos en nuestra época ya no son específicos de ninguno de ellos, sino que son problemas universales. La inflación, la desocupación, la exclusión social, la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, la incertidumbre global, la contaminación ambiental, el descompromiso o la no participación crecientes, la fragmentación de las relaciones humanas (por nombrar algunos), son *problemas universales*, planetarios, globales. Nadie puede ignorarlos o desatenderlos, pero tampoco nadie los ha resuelto de manera satisfactoria *para todos*. De aquí que no nos sean útiles las respuestas (o las recetas) de los otros, en tanto efectuadas desde y *para* la particularidad. Si pensamos *situadamente*, es decir, desde nuestras condiciones locales, epocales, particulares, no tendremos más remedio que partir de lo particular, pero ello no determina que las respuestas sean válidas sólo *para* la particularidad. Si las soluciones halladas no son válidas para todos no se debe a que partan de la particularidad sino a que lo que responde a esa particularidad no responde de igual manera a otras o, lo que es peor, implica o supone que las otras particularidades no puedan adoptar las mismas respuestas. Queremos saber, como parte de esta "introducción a la filosofía", qué mundo nos ha tocado y cuál es nuestro papel en él.

5. El comienzo y el origen de la filosofía

Cuando preguntamos: ¿qué es la filosofía?, aquello por lo que preguntamos (la filosofía) procede de Grecia, pero también el modo *cómo* preguntamos tiene la misma procedencia. Hacer preguntas como: "¿*qué es* esto?", es algo que inventaron los antiguos griegos. Pero, es necesario precisar un poco más este tipo de preguntas, puesto que tiene muchos significados. "Podemos preguntar: ¿qué es eso allá a lo lejos? Recibimos la respuesta, por ejemplo: eso es un árbol. La respuesta consiste en que *damos su nombre* a una cosa que no (re)conocemos bien."

"Sin embargo, podemos seguir preguntando: ¿Qué es eso que llamamos «árbol»? Con la pregunta formulada ahora llegamos ya a la proximidad del ***qué es*** griego. Es aquella forma del preguntar que desarrollaron Sócrates, Platón y Aristóteles. Preguntan, por ejemplo: ¿Qué es lo bello? ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el movimiento?" (Heidegger, 1960, p. 20). Cuando, según el modo de preguntar de la filosofía que procede de los griegos, preguntamos "¿qué es esto?", no pedimos que se nos instruya sobre *el nombre* de esa cosa, sino que queremos saber *cuál es su ser*, en qué consiste su esencia. Por ejemplo, en qué consiste lo bello, cuál es la esencia del conocimiento, cuál es el modo de ser propio de la naturaleza.

Preguntar "¿qué es la filosofía?", implica remitirnos a una tradición, a un camino histórico, que comienza cuando esta actividad que llamamos "filosofía" fue inventada y que se desenvuelve hasta la actualidad cada vez que se vuelve a preguntar "¿qué es esto?". Nos encontramos así con una historia de la filosofía, que *comienza* en algunas ciudades alrededor del mar Jónico (Mileto, Samos, Colofón, Éfeso) hacia los siglos VII o VI a. C.[3] y que se extiende hasta la actualidad[4].

Cuando se investiga cómo comenzó algo, hay que remitirse a su historia; pero cuando se pregunta por el *origen* de algo, lo que se busca es el impulso o la motivación que mueve a ese algo, que lo ha originado. ¿Cuál es el *origen* de la filosofía? Es un impulso múltiple: Platón y Aristóteles

---

[3] No es posible fechar con precisión el comienzo de la filosofía, porque no hay un acuerdo unánime sobre quién ha sido el primer filósofo ni en qué momento se convirtió en tal.

[4] Para una cronología básica de los pensadores, cf. http://www.webdianoia.com/his_fil/crono.htm.

decían que es el *asombro* el que lleva (no sólo en sus comienzos, sino siempre que se hace filosofía) a los hombres a filosofar. El asombro es la pasión -o mejor, el *temple de ánimo*[5]- que mueve a la filosofía. El asombro nos impele a conocer porque nos hace patente la conciencia de *no saber*.

Para Descartes, el origen de la filosofía estaba en la *duda*. Dudar es poner a prueba una supuesta verdad. Para Descartes, aquello que impulsa a los hombres hacia la filosofía es la búsqueda de una verdad evidente, de un fundamento seguro y firme, que permita deshacerse de los prejuicios, de las opiniones infundadas y de toda autoridad externa. La duda impulsa a conocer porque expresa la necesidad de seguridad, de certeza, de fundamento.

Karl Jaspers admite un tercer origen de la filosofía en lo que llama "la conmoción del hombre y de la conciencia de estar perdido": hay ciertas *situaciones límites* (la muerte, el dolor, el azar, la lucha, la culpa, la desconfianza respecto del mundo) a las que reaccionamos (cuando podemos tomar conciencia de ello) con la desesperación y la conversión: "llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser."

"Dicho de otra manera: el hombre busca la salvación. Esta se la brindan las grandes religiones universales de la salvación. La nota distintiva de éstas es el dar una garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. El camino de ella conduce al acto de la conversión del individuo. Esto no puede darlo la filosofía. Y sin embargo, es todo filosofar un superar el mundo, algo análogo a la salvación" (Cf. Jaspers, 1980, pp. 15-23).

Finalmente, el escritor argentino José Pablo Feinmann sostuvo que el origen de la filosofía está en la *desesperanza*. Ella "aparece en ciertos singulares momentos: cuando se siente que la historia no juega, necesariamente, del lado de uno, que nada tiene que ver con el progreso indefinido, que tiene avances pero también dolorosos y hasta cruentos retrocesos; cuando no se ve el horizonte ni se sabe cómo inventarlo. Aquí aparece. Cuando alcanzan los dedos de una mano para enumerar nuestras certezas" (Cf. Feinmann, 1985, p. 16). La desesperanza nos mueve a conocer porque nos hace darnos cuenta de nuestra finitud, de nuestra limitación y de nuestra impotencia.

6. *Polis* y filosofía

¿Qué es la filosofía? Martin Heidegger dice que tanto la palabra "filosofía" como la pregunta "¿qué es...?" *hablan en griego*. Cuando dice que hablan en griego, no se refiere a que hayan sido inventadas por las griegos o expresadas en ese idioma, sino que tienen que ver con algo *propio* de los griegos y que no se puede comprender del todo sin tomar conciencia de lo que los griegos vivían.

Para comprender lo que quiso decir Heidegger, hay que considerar que la filosofía nace ligada a otro invento típicamente griego como es la *polis*. El término *polis* no tiene una traducción que sea adecuada. Se lo suele traducir por "ciudad" o por "ciudad-estado", pero ambas traducciones son inapropiadas por lo siguiente: cuando se traduce por "ciudad" se tiene la idea de un conjunto de edificios, calles, plazas, barrios, avenidas, etc; a diferencia de otros lugares donde no hay edificios como, por ejemplo, el campo. Pero la *polis* no tiene que ver con la urbe, sino con una *forma de vida* particular que surgió entre los griegos, alrededor de lo que podríamos llamar la plaza pública o el *ágora*.

Traducir *polis* por "ciudad-estado" tampoco es adecuado, porque se entiende por Estado el aparato administrativo, el gobierno de una comunidad. Así entendido, el Estado se contrapone, en general, a la sociedad, que es el conjunto de los hombres que viven en común. La *polis* no es una forma de gobierno (ha habido diferentes formas de gobierno de la *polis*), sino que hace referencia a cómo los griegos se organizaron a sí mismos en comunidad. La *polis* es la

[5] "Animo", "ánima", "alma", significan "lo que da vida". "Temple" significa "moderación" (evitar los excesos); pero también "disponer", "organizar", "regular", "gobernar". Podríamos traducirlo como una disposición hacia lo que da vida.

forma propia de los griegos de la vida en común. Es una institución inédita en la antigüedad. No existía, antes de los griegos, una forma de vida como la que se desarrolló en las *polis*.

¿Qué es lo inédito en la *polis*? Todas las formas de organización de los pueblos anteriores asumían que había alguien que por alguna razón natural o sobrenatural estaba destinado a mandar sobre los demás y era el que tomaba las decisiones y establecía las leyes. En todas las formas anteriores de vida en común, la decisión acerca de qué era lícito y qué no era lícito, qué se podía hacer y qué no, quién vivía y quién moría, estaba en manos de un solo hombre, ya sea el emperador, el rey, el faraón, etc. El poder se concentraba en uno y los demás se encontraban subordinados a las decisiones de este uno. Los griegos, en cambio, inventaron una institución en la que todos los ciudadanos (*politai*) participaban en común en las decisiones sobre los problemas comunes. No se trata de discutir acerca de *todos* los problemas: por ejemplo, si alguien quiere comprar un par de zapatos más caros o más baratos o si trata bien o mal a mis hijos o si tiene una situación próspera o se encuentra en la miseria; ello sólo incumbe a él y a su familia o a grupo de pertenencia, pero no es algo común a todos los ciudadanos. Pero si el gobierno oprime a los ciudadanos o si atacan los persas o si la sequía ha hecho que se pierdan las cosechas, no son problemas de un ciudadano o de una familia o de un barrio, porque los que viven en el centro como los que viven en la periferia tienen el mismo problema si el gobierno no respeta las libertades o si invaden los persas o si no hay alimentos suficientes.

Los problemas que son comunes a todos requieren ser discutidos y resueltos en común. La forma de resolver este tipo de problemas que los griegos inventaron, es abrir un ámbito, un lugar, donde cada uno pueda plantear libremente los proyectos de solución para que, después de deliberar en común, todos los ciudadanos puedan resolver lo que se va a hacer. Por supuesto, para que esto pueda llevarse a cabo, son necesarias varias *condiciones*. La primera de ellas es que se haya renunciado a tomar decisiones por medio de la violencia. Si se creyese que el que tiene más fuerza es el que tiene el derecho a decidir en última instancia, entonces, siempre los que estén en una posición de debilidad, estarán excluidos de la decisión. En definitiva, las cuestiones se definirían de la misma manera que en culturas anteriores: arbitrariamente. La primera condición para que este sistema funcione, entonces, es que se haya renunciado a hacer la voluntad a través de la fuerza, de la violencia.

Una segunda condición es que los proyectos y los planteos que cada uno haga, sean mediatizados por la palabra. Esta es la razón por la cual, en la Antigua Grecia, la palabra y la deliberación empiezan a tener un papel preponderante en la organización de una comunidad. Anteriormente, sólo tenía relevancia la palabra de Dios o la palabra del Rey. Era una palabra que mandaba, que daba órdenes y que reclamaba obediencia incondicional. Pero, con los griegos, no basta con obedecer las órdenes que se imparten, sino que además hay que encontrar una forma por la cual la mejor solución sea la que todos acepten y obedezcan, y para esto es necesario dar argumentos, es decir, poder fundamentar lo que se dice. Si alguien cree que sabe lo que hay que hacer ante un problema determinado, tiene que dar algún tipo de argumentos para mostrar que esa solución es mejor que la que propone otro.

La preeminencia de la palabra, que comienza a aparecer como una condición de la vida en la *polis*, implica también un cierto ordenamiento o jerarquización de las palabras y esto es lo que podemos llamar la "lógica argumentativa". Este tipo de resolución de problemas a través del diálogo, de la discusión o de la argumentación se vincula directamente con la filosofía.

La filosofía es, en alguna medida, una especie de ordenamiento, de sistematización de estos procedimientos, de estos métodos, por los cuales se busca la verdad. Se trata de una verdad que no está inmediatamente ligada al poder, que no depende del poder, como era en todas las concepciones antiguas, anteriores a la de los griegos, en las cuales el lugar del poder y el de la verdad coincidían. A veces, estos lugares aparecen poco diferenciados, como cuando al lado del rey está el brujo, el sacerdote, el mago o algún otro personaje que encarna el "saber". En esos ejemplos, el poder y el saber aparecen personalizados en dos individuos distintos. De todas maneras el saber es como una función del que detenta el poder. El sabio solamente presta su palabra y da sus consejos, pero el que toma las decisiones en definitiva es el rey.

En la *polis*, el ámbito del poder y del saber se disocian, es decir que aunque alguien no tenga mayor fuerza o poder que otros, sin embargo, puede volcar la decisión del conjunto a su favor, si su propuesta es mejor, si la puede justificar de la mejor manera o si puede convencer al conjunto. Es decir que, desde el comienzo, la filosofía aparece vinculada a esta forma de organización de la comunidad, que podemos llamar "democrática", entendiendo por tal cuando el conjunto participa en la toma de decisiones de lo que es común a todos ellos. No hay que confundir este significado con el de la democracia moderna, representativa, con parlamento, partidos políticos, etc. A diferencia de la democracia moderna, la organización de la *polis* griega requiere una *participación directa*. No hay representantes sino que cada uno de los ciudadanos ocupa su lugar, tiene su palabra y su voto en la asamblea que toma las decisiones.

Esta forma de organización de la vida que inventaron los griegos hace posible la *autonomía* en las decisiones. "Autónomo" es el que se da las leyes a sí mismo, el que no depende de las órdenes de otro, el que no depende de la decisión que toma el otro, sino que hace lo que decide por sí, conjuntamente con otros. Por esta razón, tanto la *polis* como la filosofía son muy recelosas de la autonomía y la valoran por sobre todas las cosas. De manera tal que toda actividad que no sea autónoma, que sea una actividad dependiente, subordinada, es algo despreciable. Si alguien realiza alguna cosa que "sirve para" tal otra, lo que tiene valor es esa otra cosa para la cual se está haciendo la actividad, no la actividad misma. Entonces, una actividad que está en función de otra cosa, una actividad que "sirve para", por definición, no es valiosa en sí misma, porque no es autónoma, no vale por sí misma, vale por la otra hacia la que se dirige y de la cual depende. En la cultura actual suele preponderar la valoración inversa: lo que "vale" es aquello "que sirve", a tal punto que resulta difícil encontrar ejemplos de actividades que valgan por sí mismas.

Estos rasgos que se han señalado como característicos de las *polis* griegas, se han obtenido destacando las semejanzas y prescindiendo de las diferencias históricas concretas, es decir, por *abstracción.* Las instituciones concretas evolucionan a través de los siglos, transitando por situaciones diversas: no son iguales al comienzo, en el curso de su desarrollo histórico o al final. La *polis* real fue pasando por diferentes grados y formas de participación, más o menos populares, más o menos violentas. Si se hace abstracción de los momentos particulares del desarrollo histórico de la *polis*, puede decirse que participaban todas las clases sociales. Por otro lado, no hay que olvidar que los ciudadanos participantes en las decisiones comunes *no son todos los habitantes* sino sólo los varones nativos mayores de edad.

Cada *polis* es autónoma con respecto a las otras. La *polis* es una institución *local*, está circunscripta a un lugar, a diferencia de una nación o un imperio que integra distintas regiones, lugares u organizaciones. La *polis* es una organización local, en la que sólo tienen participación los que han nacido en ese lugar. Los extranjeros, si son nativos de otra *polis*, tienen derecho a hablar pero no a decidir, no votan. Los niños, las mujeres y los esclavos no participaban de la asamblea ni podían hablar en ella. No eran considerados ciudadanos. En consecuencia, los "ciudadanos" eran solamente los varones nativos adultos (los que han pasado la adolescencia, los que pueden procrear y combatir).

Un primer rasgo que hay que tener en cuenta, entonces, es esta vinculación esencial entre el nacimiento de la filosofía, entendida como la exigencia de argumentar con razones y de deliberar en común y este funcionamiento de la institución de la *polis*: la resolución de los problemas comunes en común.

7. Pregunta y diálogo

Un segundo rasgo, que es necesario destacar, es la importancia de la palabra y del diálogo como medio de resolución de los conflictos. En la vida ordinaria, las discusiones sobre los temas comunes (por ejemplo, sobre política o fútbol), suelen terminar en insultos, enemistades e incluso a los golpes, dejando la sensación de que se ha perdido el tiempo porque no se han logrado conciliar las distintas perspectivas. En la mayor parte de los casos, este

resultado insatisfactorio se debe a que los interlocutores parecen no entenderse o no escucharse, como si no hablasen en el mismo idioma. Esto se debe a que las palabras que se utilizan tienen distintas acepciones, distintos significados. Se utilizan las mismas palabras, pero al utilizarlas con distintos significados, se producen equívocos y desacuerdos, como si se hablase con palabras distintas. O es aún peor, porque si se utilizasen palabras distintas se sabría que hay una diferencia en lo que cada uno está diciendo, en cambio, al hablar con las mismas palabras pareciera que se está hablando de lo mismo cuando no es así. Cuando una palabra tiene distintas acepciones o significados se dice que es *equívoca* y esto es lo que en general ocurre con todos los términos de la lengua. "Equívoco" no quiere decir que es erróneo o equivocado, sino que tiene distintas acepciones, que significa distintas cosas.

Los griegos se dieron cuenta de esta dificultad inherente al lenguaje y también plantearon una solución a este problema. La solución consistió en la invención de un tipo de preguntas que tenían una misma estructura: "*¿qué es* esto?" Esta pregunta permite eliminar el equívoco de una palabra porque exige una *definición*.

La definición consiste en la determinación del significado del término que se está utilizando. Definirlo es "ponerle fin" a la discusión acerca de cuáles son las características que hacen al significado de un término. En lugar de que uno le asigne determinadas características y otro le asigne otras características, la definición "pone fin" a la ambigüedad delimitando los rasgos, de-fin-iendo el término. La definición es siempre la respuesta a esa pregunta: "¿qué es esto?" No solamente qué es la "filosofía", sino también qué es el "banco", qué es un "ser humano", qué es la "sociedad", qué es la "mujer", qué es "hablar"... Responder a estas preguntas es definir el término por el que se pregunta[6].

La definición da por resultado un *concepto*. El concepto es un término que se ha definido, que se ha delimitado en su significado. Este invento de los conceptos y de la definición, suele atribuirse a Sócrates, un filósofo ateniense que vivió a fines del siglo V a. C. Sócrates dedicó gran parte de su vida a la molesta actividad de andar preguntando a los otros "¿qué es esto?" Sobre todo preguntaba a la gente que se suponía que sabía sobre esas cosas o sobre esos temas. Lo que hacía era preguntar al que era entendido en alguna cosa, preguntarle sobre eso en lo que era entendido. Por ejemplo, a un juez le preguntaba qué es la justicia, a un político le preguntaba qué es el gobierno, qué es el poder, a un soldado qué es el valor, en qué consiste la valentía, etc. A los que se suponía que conocían algo, les preguntaba en busca de las respuestas a estas preguntas. A veces, como el equívoco del lenguaje está presente en todas las actividades, estas personas que se suponía que sabían más sobre algún tema o alguna actividad, incurrían en contradicciones: definían los términos de una manera y después, en el curso posterior del diálogo, los definían de otra o de otras. Cuando las distintas definiciones dentro del mismo discurso[7] se excluyen mutuamente, se anulan la una a la otra. Si primero se dice: -"todas las mesas están hechas de madera"- y después se afirma: -"esta mesa no es de madera, sino de metal"-; las dos definiciones *no pueden ser ambas verdaderas*. En consecuencia, si se pretende mantener las dos, se anulan mutuamente.

---

[6] Conviene aclarar aquí que en este tema hay dos interpretaciones que, muchas veces, no logran distinguirse. Por un lado, se ha entendido que la respuesta a la pregunta "¿qué es esto?", define los rasgos o características *de la cosa* por la que se pregunta. Por ejemplo, si se pregunta "¿qué es un hombre?", la respuesta determinará todas las características propias de los hombres reales. Por otro lado, se ha sostenido que la respuesta a aquella pregunta determina los rasgos *de la palabra* por la que se pregunta, es decir, su significado. Por ejemplo, si se pregunta "¿qué es un banco?", la respuesta será: en este contexto banco significa "un mueble que sirve para sentarse". En este último caso no se está haciendo referencia a la "cosa", al objeto de la realidad al que se llama "banco", sino al significado que tiene el término "banco" en el contexto actual del habla.

[7] Por "discurso" hay que entender "lo que se dice".

Cuando se incurre en una *contradicción*, todo lo que se dice se anula por ser incoherente y el que estaba hablando queda en ridículo, porque se hace manifiesto que no sabía lo que decía saber[8]. Esta es una situación bastante incómoda para cualquiera, y por esta razón, las personas que "saben" tratan de evitar a quienes hacen preguntas molestas o se abstienen de hablar para no quedar en ridículo. Esta actividad incómoda que incomoda, llevó a Sócrates a tener que enfrentar un juicio. El juicio se entabló a raíz de tres acusaciones principales: una era introducir nuevos dioses en la *polis*, otra era no rendir honores a los dioses y otra era corromper a la juventud a través de sus enseñanzas. En ese juicio, Sócrates fue condenado a muerte y él mismo ejecutó la condena del tribunal bebiendo voluntariamente el veneno que acabó con su vida y negándose a huir para salvar la vida al precio de transgredir la ley. Aplicar la pena por propia mano es lo que corresponde a hombres libres, ya que si un hombre libre reconoce que ha obrado indignamente, lo justo es que él mismo se aplique el castigo.

Para Sócrates, la filosofía no tiene que ver con problemas puramente "teóricos" o especulativos ni con situarse en una posición neutra u "objetiva" frente a la realidad. Por el contrario, piensa que el filósofo (o cualquiera que haya alcanzado algún grado de saber) es en la misma medida de su saber un hombre justo, es decir, alguien que está comprometido con las leyes y con las costumbres[9] (*éthos*) de su comunidad. Sócrates pensaba que la misma coherencia que hay en los hechos naturales o en los discursos verdaderos, debe regir las acciones de un hombre justo. Por esta razón prefirió morir para cumplir con la sentencia del tribunal que lo había condenado a muerte y no ser incoherente con las leyes de su comunidad sobornando a los guardias y huyendo a otra ciudad.

Sócrates decía que necesitaba dialogar con los otros y hacerles preguntas porque "no sabía". Insistía una y otra vez en que era la propia ignorancia la que lo había conducido a esa actividad molesta. Aconsejaba, sobre todo a los que se consideran más sabios, ponerse en el lugar del que no sabe. Se llama "ironía" a aquella actitud que cuestiona las verdades más arraigadas desde el no saber e "irónico" al que asume tales actitudes.

La ironía socrática, esta actividad de hacer preguntas desde el lugar del no saber, ha quedado como un ejemplo y como un modelo para toda la filosofía posterior, y desde entonces se ha considerado a la filosofía como algo molesto, como una actividad que incomoda. El mismo Sócrates hablaba de esta incomodidad y se comparaba con un tábano que molesta al buey y no lo deja dormir. Así también Sócrates molestaba a la *polis* de Atenas, para que no se durmiera, para que no aceptara su forma de vida sin evaluarla, sin cuestionarla. La filosofía es esta actividad que molesta a los ciudadanos de la *polis* y no los deja dormirse ni dejarse llevar por las costumbres, por los hábitos, por las creencias imperantes. Vuelve a preguntar cada vez: "Vivimos de manera más justa que los otros, pero ¿qué es la justicia?" "Somos más valerosos que aquellos a los que derrotamos en la batalla, pero ¿qué es el valor?" Volvía a preguntar lo que se daba por obvio, lo que se daba por natural, por sabido, por conocido. Sócrates dedicó su vida a esta actividad de hacer preguntas o, por lo menos, a hacer cierto tipo de preguntas, porque no todas las preguntas tienen el mismo efecto "molesto", no todas las preguntas incomodan de esta manera. El tipo de preguntas que producen ese efecto son, por ejemplo, "¿qué es esto?" o también: "¿por qué es esto?", o sea, ¿cuál es la causa?, ¿cuál es el motivo? o ¿cuál es la razón? El hacer este tipo de preguntas es una actividad a la que se ha llamado "filosofía".

---

[8] Esta concepción de lo que se dice supone un concepto de la verdad definida como "coherencia". Para esta concepción es verdadero todo lo que se deriva sin contradicción de una verdad aceptada y es falso todo lo que contradiga una verdad aceptada.

[9] Los antiguos pensaban que así como hay leyes que determinan la naturaleza, que ordenan sus regularidades y sus ciclos, también hay leyes que rigen las acciones humanas. Estas leyes "naturales" son las costumbres (*éthos*). De aquí que la *ética* sea el conocimiento sobre las leyes que gobiernan la acción de los hombres, que señalan lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto.

8. Distinción entre *mithos* y *lógos*: el saber de los *sofos* y la filosofía

El término "filosofía", es bastante tardío, porque lo comienza a utilizar recién Platón. No se usaba todavía en el tiempo de Sócrates (que es una generación anterior a Platón). Entonces no se hablaba de filósofos ni de filosofía sino de *sofistas*. Los sofistas eran un tipo de sabios, eran personas que habían desarrollado algún saber en alguna actividad o en algún oficio. Antes de los sofistas, se hablaba del *sofos*, del "sabio". El *sofos* es el sabio en el ámbito mítico-religioso, alguien que tiene un saber que no es propiamente humano sino divino. Según el significado que tenía en tiempos de Platón, el *sofos* tenía un saber que le era "inspirado" por los dioses. Los poetas son *sofos* en este sentido, pues lo que dice el poeta no se basa en su propio saber sino en lo que le es "inspirado", en lo que le "sopla" el dios. El poeta dice lo que el dios le manda decir. En ese sentido la sabiduría de los poetas es tomada como una sabiduría divina.

El saber de los *sofos*, de los sabios, es anterior a la filosofía: es un saber que podemos llamar mítico o mítico-religioso. *Mithos* es un término griego que significa "palabra", "relato", "cuento". Los mitos relatan el origen de la realidad o de alguna cosa de la realidad, y siempre ese origen remite a un tiempo originario, a un tiempo primordial en el cual intervinieron los dioses. En el origen de todas las cosas siempre hay algún tipo de intervención divina.

Para los griegos, los dioses no estaban más allá del *kosmos* o del universo de cosas que existen, sino que eran parte del universo. En su concepción, el *kosmos* está formado por los dioses, los hombres, los animales, los vegetales y los minerales, es decir, por todos los seres que existen. Los dioses no están en un ámbito *más allá* del *kosmos* (no son "trascendentes" al universo) sino que están *dentro* del *kosmos*, y de alguna forma conviven con los hombres, incluso se mezclan, se pelean, engañan, envidian, se aman, entre ellos y con los hombres. Hay una comunicación y una circulación entre el ámbito del humano y el ámbito de lo divino. Hay hombres que se divinizan, hay dioses que se vuelven mortales, porque estos ámbitos no están separados, como en la tradición judeo-cristiana, donde ambos niveles son inconmensurables, porque nada de lo creado puede abarcar o contener al Creador. Lo que distingue a los dioses de los hombres en la tradición griega, en cambio, es que los primeros son inmortales y los segundos son mortales. Los dioses inmortales conocen el *destino* y los mortales lo padecen, o lo conocen padeciendo. No obstante, tanto los dioses como los hombres están sujetos al destino, aunque los inmortales, al conocer el destino pueden evitar ser perjudicados o destruidos por él, en cambio, los mortales siempre acceden tardíamente al conocimiento.

El mito siempre tiene que ver con alguna intervención de los dioses que ha dado origen a alguna realidad, por eso se trata de una explicación que podemos llamar "genética": cómo algo se ha generado a partir de la intervención del dios. El mito no tenía para los griegos el significado que ha llegado a tener después del siglo XVIII: el de relato falso. Al contrario, el mito es la "palabra verdadera". Es la palabra que dice cómo verdaderamente son las cosas, y no cómo se nos aparecen. El mito relata cómo algo se ha generado y en ese sentido es real, es la verdadera realidad, no es una fantasía o una alucinación o una ficción, que en definitiva es falsa. La palabra *mithos* significa, entonces, "palabra verdadera", es el relato del origen de la verdadera realidad.

También el término griego *lógos* significa "palabra" y "palabra verdadera". De *lógos*, que se suele traducir por "razón", deriva el término castellano "lógica". *Lógos,* al igual que *mithos*, significa palabra, sólo que es una palabra que tiene otra estructura, porque ya no remite a este origen divino sino que se refiere al orden de las cosas, el orden de la realidad, desde su fundamento. Conociendo el fundamento, se puede también abarcar todo lo que está sostenido sobre ese fundamento. La pretensión del *lógos* es conocer las cosas como son, conocer la *realidad*[10].

[10] El término "realidad" deriva del vocablo latino *res*, que significa "cosa". Cuando se dice: -"quiero conocer la realidad"-; eso significa lo mismo que: -"quiero conocer las cosas, las cosas como son"-. "Las cosas como son", no significa lo que las cosas son *para mí*, sino las cosas como son *en sí mismas*.

La filosofía surgió con la exigencia del conocimiento de la realidad de las cosas tal como son, más allá de lo que *parecen ser*. El *parecer* remite a un observador: lo que parece es siempre *para* mí o *para* alguien. Por esta razón, siempre hay una multiplicidad de pareceres o de puntos de vista sobre las cosas, pero la realidad es única. Las cosas son tal como son en realidad, independientemente del punto de vista. Si es posible conocer la realidad de las cosas, eso real tiene que ser único y permanente, tiene que ser siempre lo mismo, no puede cambiar, porque de lo contrario, el conocimiento verdadero no sería posible. Con el fin de evitar los equívocos y posibilitar la comunicación, hasta que pueda encontrarse una definición más adecuada, se va a entender por "verdad", cuando lo que se dice o lo que se afirma se corresponde o coincide con lo que las cosas son en realidad. Cuando lo que se dice no coincide con la realidad, entonces, lo que se dice es falso.

Resta aclarar qué significa "realidad". Algunos entienden por la realidad lo que puede ser percibido por los sentidos. En esta acepción, la verdad consistirá en que lo que se diga coincida con lo que se percibe por los sentidos. Pero, los antiguos griegos argumentaban que no puede ser real *lo que es y no es*, lo que a veces parece de una manera y otras veces parece de otra. Sostenían que la realidad tiene que *ser permanente*, que no puede ser cambiante, porque si la realidad fuese cambiante, entonces, no podría haber verdad. Si alguien dijese: -"esta cosa real tiene esta característica"-, y la cosa nombrada cambiase, lo que se dijo ya no coincidiría con la "cosa", que dejó de ser la que era, porque cambió. Sólo puede ser conocido verdaderamente lo que es permanente y sólo a eso hay que llamar real o realidad. La consecuencia que se desprende de esto es que aquello que cambia no es real, porque de lo contrario, la realidad sería incognoscible. No puede haber distintos significados que se refieran a la misma realidad. Si hubiere más de uno, sólo uno podría ser adecuado a la realidad. A los otros les sobrará algo o les faltará algo, pero no pueden coincidir dos distintos con la cosa tal como es. El color de la rosa puede cambiar porque no es más que una apariencia, el producto de la percepción, pero la rosa es siempre lo mismo. Si variase alguna de sus características ya no se trataría de una rosa sino de alguna otra flor. La "cosa" rosa es siempre lo mismo. La rosa real es siempre la misma aunque cambien las apariencias. Se podrán observar distintos colores, distintas formas, pero la rosa es siempre la rosa. La rosa tiene determinadas características propias independientemente de que yo la conozca o de que la conozca alguien. La pretensión de la filosofía es conocer lo permanente, o sea, lo real, conocer la realidad.

9. Para qué sirve la filosofía

Cuando esta pregunta se plantea a los filósofos, la respuesta suele ser agresiva (incluso hay quien sostiene que *debe ser* agresiva), y suele también evidenciar cierto desprecio hacia el que la pregunta. Nadie pregunta para qué sirve la abogacía, o la ingeniería, o la economía, aunque no se sepa con precisión qué hacen los economistas o a quién benefician los abogados. La pregunta "para qué sirve la filosofía" es mal intencionada e inauténtica, cuando se dirige a los filósofos. Es inauténtica, porque no está preguntando realmente, sino que da por sentado que no sirve para nada. Es mal intencionada, porque quiere burlarse del interlocutor poniéndolo en una situación vergonzosa. De allí que la respuesta suele ser agresiva, como lo sería si alguien preguntara a economista: "¿Hay algún economista que no robe a los empresarios?", o si le preguntase a un abogado: "¿Cuándo existió un abogado que respetara la justicia?"

Los filósofos suelen despreciar a los que preguntan "¿para qué sirve la filosofía?" porque la misma pregunta es mal intencionada. Heidegger, por ejemplo, recuerda un relato escrito por Platón, a partir de la cual se concluye que la filosofía *no sirve para nada*. Señala que hay dos tipos de hombre a los que corresponden dos tipos de pensamiento: los hombres libres y los esclavos o *sirvientes*. A los primeros corresponde la dignidad del pensamiento libre (filosofía); a los segundos, el pensamiento servil o utilitario. A cada uno corresponde también una valoración: la filosofía es noble, el pensamiento utilitario es vulgar y subordinado. Desde esa nobleza de la filosofía, es

posible para Heidegger pensar la indignidad de la condición del saber actual, que se subordina a los dictados externos o heterónomos de la técnica y del mercado.

No es casual que se haya encontrado aquel relato en Platón, pues éste consideraba a la filosofía y a los filósofos como la condición de mayor nobleza y dignidad, al tiempo que era consciente de la bajeza y la discordia imperantes en la forma de vida de su tiempo. Advierte que si se considera a los más sabios como *inútiles* para la *polis*, es responsabilidad de quienes no se valen de ellos y no de los mismos filósofos. Es muy distinto que alguien sea completamente inútil, a que la inestimable utilidad que pueda prestar no sea advertida por los que la necesitan.

Resulta claro, a partir de lo anterior, que los filósofos no se interesan por la utilidad y lo cotidiano sino por cuestiones "importantes" y por problemas "fundamentales". Sin embargo, los "comunes mortales" que pasan la mayor parte de su vida trabajando por su supervivencia y la de su familia o los profesionales que tratan de mejorar un poco las condiciones de vida propias y las de sus conciudadanos, podrían preguntar de buena fe: ¿Para qué nos sirve la filosofía? ¿Cuál es el aporte que la filosofía puede hacernos a los que no queremos ser "filósofos profesionales"?

Ya se dijo que la filosofía tiene una función crítica y que no puede dejar de contrariar. En relación con esta cuestión, en un curso reciente fuimos sorprendidos por la siguiente acusación, que una alumna dirigió contra la cátedra de filosofía: "Ustedes han sido la causa -dijo- de que rompiera con mi novio". No sabiendo qué se podría alegar en nuestra defensa, solicitamos a la alumna que fuese más explícita en su reclamo y que nos explicase cómo hubo sido posible que provocásemos tales efectos. Su explicación fue que participando del desarrollo del curso se vio «obligada a pensar» y que desde ese momento le parecía inaceptable llevar una convivencia voluntaria con alguien con quien sólo pudiese hablar de temas irrelevantes y de "estupideces". Y como esa forma de vida ya no le parecía digna, rompió con su novio. Es en este sentido que la función propia de la filosofía es "entristecer"; es decir, volver inaceptable la estupidez de toda forma de vida indigna de hombres libres.

La filosofía no es una respuesta a las necesidades inmediatas ni es ella misma una necesidad natural. Es obvio que podemos "seguir viviendo" sin filosofía, e incluso podemos tener una vida confortable y cómoda, sin que se altere el estado de nuestras finanzas ni la estabilidad de nuestra forma de vida. El epistemólogo Paul Feyerabend, investigando en la historia de la ciencia, descubrió que los grandes científicos e inventores, lograron realizar sus descubrimientos a partir de una multitud de conocimientos, saberes, creencias, técnicas, etc., que nunca se circunscriben a una ciencia o disciplina particular, sino estableciendo relaciones y conexiones entre distintos ámbitos. Es esa formación, esa cultura, esa ilustración, la que pone las condiciones para abordar los problemas complejos y también las cuestiones cotidianas, prácticas o técnicas. Tradicionalmente se ha llamado "humanidades" o "letras" a este tipo de formación, que busca una comprensión abarcadora y global.

La utilidad de la filosofía, en este sentido, consiste en proporcionar una formación de lo fundamental (no de lo inmediato), una cultura de lo global (no en la especialidad), una tradición de pensamiento complejo. La filosofía es experta en pensar lo complejo y formándose en el pensamiento de lo complejo resulta más fácil y simple resolver lo específico y cotidiano. La filosofía es experta en el conocimiento de los valores y los fines. En un mundo dominado por las ciencias, las técnicas y los asuntos cotidianos (*prágmata*), la filosofía nos enseña a pensar en lo que vale por sí mismo, en lo que es un fin en sí mismo.

10. Incomodar, entristecer, criticar

Quizá sea éste el momento de advertir sobre algunos "inconvenientes" o, mejor dicho: sobre la filosofía como una *actividad inconveniente*. Lo "conveniente" es lo que "viene juntamente con…", es "venir a reunirse junto con los otros" y es "lo que responde a nuestros intereses". La filosofía ha hecho y ha sido lo contrario de lo conveniente: la filosofía incomoda, desacomoda, desafía, alienta conflictos, genera *pólemos* (discordia). Los filósofos siempre han

hecho demasiadas preguntas, siempre han cuestionado las formas de vida aceptadas, siempre han desacreditado las convicciones más arraigadas, siempre han sospechado de lo más obvio y consagrado.

Max Horkheimer decía que la filosofía no cumple ninguna función dentro del orden de cosas establecido. Su función no es *servir para* algo, puesto que esto oculta siempre un *servir a alguien*, es decir, estar al servicio de alguna forma de dominación. La filosofía ha desempeñado una función *crítica* en la sociedad y quienes ejercen esta función suelen pasarla mal, puesto que desubican e irritan a todos los que han aceptado esa forma de vida (que suelen ser la mayoría o los más poderosos o ambos). Además, la filosofía no incomoda solamente a los otros, también incomoda a sus propios cultores. Ciertamente, no se trata de un ejercicio de masoquismo, que busque obtener placer del propio sufrimiento o dolor. No se trata de molestar o incomodar por el gusto de hacerlo. Se trata de cuestionar y de acicatear a los individuos y a las gentes para que no se abandonen a las formas de vida establecidas y su jerarquía de valores sin evaluar si tal modo de vivir es o no adecuado a la dignidad del ser humano, a la condición de seres libres. Darse cuenta de que se ha aceptado vivir como esclavos, tomar conciencia de que se vive de una manera innoble "por propia voluntad", es algo que *entristece*. Por eso Gilles Deleuze dice que una "filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía" (1971, p. 149) y agrega que sólo la filosofía ha combatido toda mistificación, todo sentido falso de la vida, toda "estupidez". Está claro que no se refiere a la estupidez individual de algunos menos inteligentes o menos preparados. La estupidez que combate la filosofía es la de someterse voluntariamente a cualquier forma de dominación, *incluso la de la libertad*. Lo que es inaceptable para la filosofía es que se quiera ser dominado no importa por qué o por quién. La filosofía nos impulsa a examinar, cuestionar y transformar los mecanismos ciegos, la voluntad e incluso el deseo que nos empujan a someternos. Lo que la filosofía no puede aceptar sin disolverse ella misma es que se coarte la experimentación de mejores formas de vida, que se restrinja la actividad del pensar, que se limite el ejercicio de la libertad. "¿Existe alguna disciplina -pregunta Deleuze-, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?" (1971, p. 150).

En este curso no se recurrirá a las respuestas elaboradas por los "expertos" o por los "especialistas", ya que la *especialización en la totalidad* es un contrasentido. Tampoco podremos intentar construir nuestra propia respuesta, puesto que partimos de la percepción de que los hombres de esta época ya *no sabemos* cómo hacerlo. Ensayaremos, entonces, *aprender a preguntar*. Para ello no recurriremos a los especialistas sino a los *maestros* del pensamiento, a los grandes filósofos de la historia. Ciertamente que no podremos recurrir a todos, ni siquiera a todos los más grandes o los más reconocidos, pero ello no es imprescindible ya que buscamos *iniciarnos* en este aprendizaje y no cerrarlo o concluirlo. Tampoco podremos detenernos en la riqueza o en la densidad de pensamiento de algún autor en particular, pero buscaremos algunas pistas, señales, caminos o métodos que nos permitan *desolvidar* el pensamiento de la totalidad.

11. Guía de preguntas

1. ¿En qué sentido la filosofía puede definirse como un "gusto por lo complejo"? 2. ¿Qué vinculación hay entre la filosofía y la pasión? ¿Qué pasiones son necesarias para el cultivo de la filosofía? 3. ¿Qué significa "pensar"? 4. Cuando se habla de "introducción" a la filosofía o "iniciación" en la filosofía, ¿qué equívocos hay que evitar? 5. ¿Qué significa que la filosofía es "histórica"? 6. ¿Qué significa que en nuestra época se experimenta una "incertidumbre sobre la totalidad"? 7. ¿Qué se entiende por dominio de la "instrumentalidad" o "irracionalidad de los fines"? 8. ¿Por qué es necesario insistir en las preguntas? 9. ¿Qué significa que los problemas de nuestra época son globales? 10. ¿Cuál es el comienzo de la filosofía? 11. ¿Cuáles son los orígenes de la filosofía? 12. ¿Qué quiere decir que el término "filosofía" habla en griego? 13. ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible el funcionamiento de la *polis*? 14. ¿Por qué la autonomía y la libertad son valores fundamentales para la *polis* y para la filosofía? 15. ¿Qué relación hay entre

la “razón”, la *polis* y la filosofía? 16. ¿Cuál es la función de la pregunta en filosofía? 17. ¿A qué se llama “ironía” socrática? 18. ¿Cuál es la relación entre *lógos* y *mythos*? 19. ¿Para qué sirve la filosofía? 20. ¿Cómo se relacionan la función crítica de la filosofía y el ser una actividad inconveniente? 21. ¿Por qué razón sostiene Deleuze que la filosofía que no entristece no es filosofía?